Humanos y no-humanos
Relaciones inestables en un cosmos "humanizado" jalq'a[1]

Nelson D. Pimentel Heredia[2]

Resumen

Las diferentes entidades del cosmos jalq'a, como los astros (sol, luna, estrellas) y los elementos de la "naturaleza" (lluvia, agua del río, manantiales o *puqyus*), presentan rasgos humanos diferenciales: viven y mueren, pasan por estados emocionales, están de buen o mal humor, tienen mal carácter, son malas, comen, duermen, tienen nombres personales, formas antropomorfas. Esta "humanización" hace que humanos y no-humanos se relacionen en un mismo plano comunicativo, en el sentido humano del término, puesto que comparten una misma esencia, una misma "unidad de espíritu". Pero también humanos y no-humanos se comunican en otro sentido, en el de estar conectados tan íntimamente que un cambio, o desequilibrio, suscitado en uno de ellos provoca un desequilibrio en el otro. Este se manifiesta como un desequilibrio ecológico que afecta la producción agrícola, o como enfermedad y muerte de personas. Cuando es posible, se realizan las acciones necesarias para restablecer el equilibrio perdido, recurriendo generalmente al *aysiri*, especialista en tratar con el mundo otro.

Palabras-clave

"Humanización", Desequilibrio ecológico, Enfermedad, Muerte, Relación humanos y no-humanos, Cosmos Jalq'a, Astros, Elementos de la "Naturaleza"

---

[1] Este artículo se terminó en febrero de 2017.

[2] Magister en Ciencias Sociales, Mención Antropología por La Universidad de la Cordillera, La Paz; Licenciado en Antropología por la Universidad Técnica de Oruro.

Introducción

El año 2003 terminaba de trabajar en un Proyecto denominado Rescate Cultural en la Fundación Antropólogos del Surandino (ASUR). En un corto tiempo, mientras aún estaba allí, emprendí un trabajo junto a dos compañeros jalq'a, Alejandro Romero y Crispín Ventura, ambos de la comunidad Iru Pampa, que me colaboraron en el trabajo de campo y con quienes quedo profundamente agradecido. Esta empresa, impulsada por Verónica Cereceda, Directora de la Fundación ASUR en ese entonces, pretendía iniciar una investigación sobre la visión indígena de la naturaleza centrada, sobre todo, en una clasificación de las plantas, medicinales, tintoreras, otras. Esos datos preliminares recogidos tomaron un rumbo inesperado de tal manera que, en ese momento, mi percepción fue que faltaba mucha información, aún siento eso pero ahora, después que otras ideas y otras percepciones cuajaron en mí, es posible este trabajo. Agradezco enormemente a Verónica Cereceda quien, en un acto de total desprendimiento me entregó estos datos para que yo pudiera trabajarlos. Ahora, después de mucho tiempo, hago un intento de pagar esa deuda con esta pequeña producción, con la cual espero contribuir con otras ideas y otras vías, a las abiertas por otros investigadores que trabajaron sobre el mundo jalq'a.

Los jalq'a constituyen un grupo indígena de habla quechua que presenta rasgos culturales muy particulares que los diferencian de otros grupos quechua hablantes. Se ubican entre la Provincia Chayanta, del Departamento de Potosí, y la Provincia Oropeza, del Departamento de Chuquisaca.[3] Los datos recogidos en el presente trabajo corresponden a las comunidades jalq'a de Iru Pampa, Maragua, Potolo.

Ya entrando en materia, comenzamos afirmando que los seres del universo jalq'a, como los astros (sol, luna, estrellas), los elementos de la "naturaleza" (viento, lluvia, río, manantial) y los humanos, se relacionan en un espacio que busca el equilibrio de todos sus componentes. Ese equilibrio entre humanos y no-humanos, o más bien "humanizados", puesto que todos ellos tienen conductas visiblemente humanas y, en algunos casos, incluso nombres personales y formas antropomorfas, como se verá, es susceptible de romperse fácilmente provocando el infortunio y la enfermedad. Veamos las relaciones de los humanos con esas diferentes entidades del cosmos.

[3] Ver Martínez (2001: 133). Para mayor información sobre los jalq'a, ver Cereceda, Dávalos y Mejía (1998: 5-11).

Astros

Sol y luna

Un primer nivel de la relación de los humanos con no-humanos, corresponde a la establecida con los astros, esta tiene ciertas variaciones dependiendo de cuáles son los astros involucrados, sin embargo, como veremos, todas giran en torno de una misma idea: la preservación de la vida de las personas o de la comunidad. El sol y la luna, los astros más representativos, no sólo son concebidos como seres vivos sino como personas con las que se tienen lazos muy estrechos; "dice que eran igual que las personas, por eso decíamos *Tata Inti*, *Mama Killa*" (Angela Aguilar, de Maragua).

En las concepciones jalq'a, el sol (*Tata Inti*) y la luna (*Mama Killa*) rigen la vida misma de la comunidad, lo que se puede percibir a partir de los eclipses, entendidos estos como un desequilibrio de la relación entre humanos y astros, expresado por los jalq'a como la "muerte" del astro en cuestión que, a su vez, traería en consecuencia, la muerte de algunos miembros de la comunidad durante el año, los mismos que vendrían a ser varones o mujeres dependiendo si el eclipse es de sol o de luna, respectivamente. El eclipse de sol implica la muerte de varones en la comunidad, o dicho de otro modo, a la manera jalq'a, "si el sol muere también dicen que van a morir los hombres" (Félix Llampa, de Potolo). Más allá, se genera el temor de que el sol no regrese de su estado de "muerte", por decirlo así, y es por eso que, afirman ellos, "también cuando se moría el sol todos llorábamos hasta que vuelva a aparecer" (Angela Aguilar, de Maragua).

Al contrario de lo que ocurre con el eclipse de sol, el de luna anuncia la muerte de mujeres en la comunidad. Cuando la luna "muere", "...dicen que seguramente todo el año van a morir sólo mujeres" (Félix Llampa, de Potolo). La prescripción de lo que se debe hacer para restablecer el equilibrio, para evitar la "muerte" definitiva de la luna, es anclada a veces a la memoria de lo vivido en un eclipse de luna por alguna de las personas entrevistadas: "A la luna decían, ella es una madre, es nuestra abuelita; cuando se moría la luna todos teníamos que gritar o hacer ruidos, por ejemplo, nos decían que hagamos cantar al gallo o hacer gritar a los chanchos; otros teníamos que golpear las piedras o cortar árboles para que no se muera la luna" (Angela Aguilar, de Maragua).

Como se puede observar, el sol (*Tata Inti*) y la luna (*Mama Killa*), rigen la vida de las personas de la comunidad en términos genéricos, es decir, no se sabe cuáles son las

personas de la comunidad, ni cuantas de ellas, las que morirán por la ocurrencia del eclipse; lo que sí se sabe es que morirán hombres si el eclipse es de sol y morirán mujeres si el eclipse es de luna. Entonces, a partir de lo anterior, podemos decir que el sol y la luna rigen la vida de la comunidad en términos genéricos pero a partir de una clave de género: eclipse de sol = muerte de hombres de la comunidad / eclipse de luna = muerte de mujeres de la comunidad.[4] Pero lo que se encuentra al centro de todo lo anteriormente expuesto, es que la relación establecida con estos dos astros, sol y luna, desde la visión jalq'a, es una relación entre personas: "la luna [*Mama Killa*] es una madre, es nuestra abuelita", decía una de las entrevistadas más arriba y otro tanto, pienso, dirían los mismos jalq'a del sol (*Tata Inti*). Por esta misma razón, porque el sol (*Tata Inti*) y la luna (*Mama Killa*) son personas, la gente de la comunidad puede pedirles, mediante diversas acciones cargadas de temor y tristeza, que no se "mueran".

<u>Estrellas</u>

Las vidas de los jalq'a se encuentran ligadas al sol y la luna mientras que las estrellas son sus propias vidas en el cielo, "dicen que las estrellas nos representan a cada uno de nosotros", afirma Angela Aguilar, "... esa luz que tienen las estrellas es porque es nuestra vida, mis abuelitos siempre decían que cada uno de nosotros tenemos una estrella para vivir".[5] Esta última aseveración sitúa la vida particular de cada jalq'a como estando al mismo tiempo en la tierra y en el cielo, como siendo humano y, al mismo tiempo, luz de estrella. ¿Qué ontología es esta que concibe la vida del ser humano como formando parte de otro ser?[6], la luz de una estrella la constituye, forma parte de su ser, pero al mismo tiempo, esa luz constituye la vida, la energía vital, de un ser humano.

---

[4] En otras comunidades quechuas de otros contextos distintos al de los jalq'a, también se observa la misma relación de género eclipse de sol – hombres y eclipse de luna – mujeres, aunque referido a las acciones que buscan evitar la "muerte" de los astros en cuestión: "En la región de Tuysuri, Tinquipaya, narra la maestra Patricia Fuertes que antiguamente cuando había un eclipse de luna, se pegaba a las mujeres, y cuando había un eclipse de sol, se pegaba a los hombres. Ésta es la explicación que nos dio: '…los abuelitos dicen que cuando hay eclipse que los gallos empezaban a cantar, y cuando había de sol castigaban a los varones, cuando había eclipse de luna castigaban a las mamás, para que la luna no se muera, para que la reacciona, luna es la mujer, y el sol es el hombre*… '* (Trabajo de campo, Tuysuri, Bolivia, 2006)" (García Escudero 2010: 228)

[5] García Escudero (2010: 243), para el caso inca, señala: "Las estrellas, en general, fueron llamadas *Coyllur*. Estas se pueden entender como almas, pero de determinados individuos, no de todos…".

[6] Esta idea de un ser que es contenido por otro distinto evoca los diseños textiles de los *axsus* jalq'a que representan a los denominados *khurus*, esto es, animales y otros seres imposibles que contienen dentro de sí otros seres distintos. Por ejemplo, en el detalle de un *axsu* estudiado por Verónica Cereceda se puede observar el diseño de un caballo conteniendo a dos leones dentro de su cuerpo (Ilustración 37 en Cereceda, Dávalos y

Los humanos y las estrellas, en las concepciones jalq'a, se encuentran profundamente conectados, ciertamente, pero también inter-penetrados e inter-constituidos, de tal forma que la parte de su ser que comparten (luz – energía vital), les hace nacer y morir al mismo tiempo. Según los jalq'a, "cuando un niño nace, nace también una estrella", y a la inversa, cuando cae una estrella al mismo tiempo muere una persona: "Dicen la estrella está cayendo, alguien se está muriendo, y dicen también que cada persona tenemos una estrella" (Félix Llampa, de Potolo).

La relación humanos – astros, vista como un sistema, puede pasar de un estado de equilibrio (vida) a otro de desequilibrio (muerte). Estos cambios de estado, para el caso de la relación humano – estrella, ocurren al mismo tiempo, como ya vimos arriba. En cambio, para el caso de la relación de los humanos con el sol o la luna, un desequilibrio de cualquiera de estos dos astros, manifestado como eclipse, provoca un desequilibrio en el otro extremo de la relación, es decir, la muerte de algunas personas de la comunidad.

También los humanos pueden causar desequilibrio en la relación con los otros seres o entidades cuando la mayor parte de las personas de la comunidad presenta una pérdida de valores que, pensamos, debilita la relación entre sus miembros pero también la relación con los astros y otras entidades. La consecuencia de esto último es una pérdida de la creencia en tal relación y, consecuentemente, de las prácticas (algún tipo de rituales supongo) necesarias para sostenerla.

El desequilibrio de la relación de humanos y astros (y otras entidades como veremos más adelante) provocado por la pérdida de valores de las personas de la comunidad (dicen,

---

Mejía 1998). Según Verónica Cereceda, este tipo de representaciones informan de la reproducción de la vida sin distinción de género ni especie, en un tiempo-espacio, diríamos, caótico, habitado por los *khurus*:

> … Las figuras que se instalan unas dentro de otras son las **uñas** (crías) de los **khurus**; según las tejedoras, "los **khurus** siempre están haciendo sus **wawas**". Una de las actividades principales de los **khurus** es engendrar sin definiciones de hembra / macho, sin definiciones de especies: es posible observar que los animales ubicados en el interior no se corresponden, necesariamente, con la especie de la figura mayor, de un mamífero puede surgir un sapo o un pájaro. Es posible encontrar breves escenas tejidas donde un **khuru** está pariendo, algunos están aún en posiciones fetales o como recién nacidos, otros amamantan y algunos comen. Todo esto sugiere que los **khurus** habitan un espacio (o tiempo-espacio) donde la vida se multiplica en profusión, pero sin diferenciarse aún. (Cereceda, Dávalos y Mejía 1998: 38)

La interpenetración de seres que comparten parte de sí mismos se observa también en algunos diseños, por ejemplo, de una vicuña que se funde con una víbora (Ilustración 27 en Cereceda, Dávalos y Mejía 1998). Además, el fondo y la figura en estos *axsus* jalq'a, podríamos decir, también se inter-penetran, como se puede ver en la siguiente descripción que hace Verónica Cereceda:

> El cuerpo de muchos animales está poblado de otros personajes más pequeños. Dado que no hay más de dos tonos posibles en un espacio prefijado por los colores de la urdimbre, las figuras situadas dentro de una mayor, aparecen en el color del fondo y desconciertan. ¿Son fondo o figura? No hay un solo color para el fondo (como sucede en los **axsus** Tarabuco): el color del fondo se vuelve figura y el color de la figura mayor, fondo de las que están inscritas en ella. (Cereceda, Dávalos y Mejía 1998: 29)

"la mayor parte de la gente es mala y envidiosa"), resulta en un desequilibrio ecológico que afecta, entre otras cosas, la producción agrícola, importante para la subsistencia de las comunidades.

Uno de nuestros entrevistados jalq'a expresa, en sus términos, lo vertido en los dos párrafos anteriores:

> Yo creo que se ha ido perdiendo un poco la fe y la costumbre porque la gente también ha cambiado mucho ahora, el sol también ha cambiado, antes no quemaba tanto como ahora, era bien templadito. Ahora la época de lluvias también ha cambiado, antes llovía en su tiempo y ahora en cualquier época y con lluvias locas, mucho trueno, mucho granizo, debe ser porque todos hemos cambiado, la mayor parte de la gente es mala y envidiosa.

La alusión a la lluvia, en la cita anterior, nos remite a un segundo nivel de la relación de los humanos con otras entidades, esto es, la relación de los humanos con los elementos de la "naturaleza"[7], que vemos a continuación.

Elementos "humanizados" de la "naturaleza"

Para los jalq'a, elementos de la "naturaleza" como el agua y el viento son "como gente", es decir, se caracterizan, de manera diferencial, por ciertos atributos humanos: nombres, estados de ánimo cambiantes, un carácter particular, rasgos antropomorfos, además de hablar, comer, dormir, etc.

Respecto al agua, se señalan algunas particularidades dependiendo si hablamos de la lluvia, del agua del río o de los manantiales.

Lluvia

Los estados de ánimo o las emociones de los elementos de la "naturaleza", como la lluvia en este caso, están sujetos a la buena relación que los humanos establecen con ellos, la misma que se fundamenta en las creencias que se expresan en las prácticas rituales necesarias para mantener el equilibrio ecológico. Así, Angela Aguilar, de Maragua,

---

[7] Escribimos "naturaleza", entre comillas, porque esta noción definida como escindida de los sujetos, no se aplica a las concepciones relacionales del mundo jalq'a. Estamos de acuerdo con Bussi (2016: 89), quien, citando a Descola (2012), *Más allá de naturaleza y cultura*, afirma:

> Como sostiene Philippe Descola (2012), si bien puede rastrearse la historia del concepto hasta la Antigüedad griega, la "Naturaleza" se erige en su formato actual recién a partir de los siglos XVI y XVII, cuando comienza a definirse como una esfera inmutable del mundo, escindida de los sujetos y regida por una serie de leyes universales e inquebrantables que afectan a la totalidad de las existencias.

haciendo alusión a las rogativas para pedir lluvia, afirma que "... la gente ya no cree en esas cosas y por eso debe ser que hasta la lluvia se ha enojado porque antes cuando llovía caía el agua calientita y ahora llueve frío como el hielo, por eso será que los productos también ya no producen bien."

El enojo de la lluvia se manifiesta en el agua fría que derrama y que se concibe como no buena para la producción. Al contrario, si el agua es más bien caliente, quiere decir que la lluvia está de buen ánimo y por tanto es benéfica para la producción agrícola, lo que no sucede en estos tiempos porque, como afirma la misma doña Angela, "la gente ya no cree en esas cosas". La relación, la comunicación, con la lluvia se ha perdido, y esta, en la concepción *jalq'a*, es una de las causas para el desequilibrio ecológico.

Agua del río

El agua del río es un tanto diferente del agua de lluvia pues se le atribuye un carácter eminentemente malo, como se observa a continuación:

> Bueno del agua sólo lo que va por los ríos yo sé, gritando fuerte "me estoy yendo pero no creo que pueda volver hacia atrás", diciendo, gritando, se perdía hacia abajo. Ahora cuando llueve una tormenta, gritando se va hacia abajo, "me estoy llevando piedras menudas y todo lo que encuentre me lo llevaré", diciendo se va. Ahora otro ejemplo, el agua del río es también malo porque cuando estás pasando harta agua y te caes el agua se alegra, por eso yo digo que debe ser siempre como gente porque todo lo que hace lo hace hablando. (Angela Aguilar, de Maragua)

Como se puede observar, el agua del río se "humaniza" aún más por su capacidad de hablar, pero no sólo por eso sino también porque se le denomina con un nombre personal, como afirma Casimiro Romero, de Iru Pampa: "Él también tenía su nombre, por ejemplo para pasar cuando estaba harto el agua se le tenía que hablar primero... Su nombre decían que era Cristóbal, por eso le hablaban como a gente pues". Pero en estas circunstancias, además de hablar con Cristóbal o, lo que es lo mismo, con el agua del río, era necesario encomendarse a la *Pachamama* y a Dios, como afirma el mismo don Casimiro: "... primero siempre nos persignábamos y nos rogábamos a la *Pachamama* y a Dios antes de pasar el agua, y así aunque esté harto pasábamos nomás."

Doña Angela Aguilar, de Maragua, describe el agua del río como provisto de ojos y con una capacidad de sentir dolor: "Cuando las personas pasaban por el río con un bastón o

un palo para apoyarse, dice que les hacía caer porque el agua decía que le estaban punzando en el ojo con el palo, por eso pienso que es como una persona”. Aquí resulta interesante observar ciertas relaciones de algunos elementos descritos con la imagen católica de San Cristóbal de Licia (ver Fig. 1), quien, además de compartir un mismo nombre (Cristóbal) con el agua del río, es representado cruzando un río, llevando al niño Jesús en la espalda, y apoyándose en un palo (¿el palo que “punza en el ojo” al agua del río?). ¿El nombre Cristóbal con que se denomina al agua del ´rio entre los *jalq’a* fue tomada de la imagen católica mencionada? todo parece indicar que así fue.

La “humanización” del agua del río a través de atribuírsele un carácter malo, ojos, capacidad de hablar, de sentir dolor, un nombre personal (Cristóbal), hace que la comunicación con la gente, con los humanos, sea posible y necesaria para evitar el infortunio o la muerte de las personas.



Fig 1. *“San Cristobal”, grabado coloreado de artista alemán anónimo, 1423. En Laus Virginis, manuscrito Bohemio de la Biblioteca Jhon Rylands, Manchester, Inglaterra.* (Fuente: Santos Granero 2005: 61)

Manantiales de agua (*puqyus*)

Los manantiales de agua (*puqyus*) tienen carácter maléfico, aunque se dice que existen manantiales que no son malos pero tampoco buenos.[8] Los *puqyus*, como se verá, pueden provocar diferentes tipos de afecciones que, en algún caso puede desembocar en la muerte de la persona: varios tipos de *mara* (urticaria), dolor de muelas, parálisis, hinchazón de la cara y la cabeza. Para curarse, afirma María de Mamani Romero, de la localidad de Maragua, se usan medicinas para *puqyus*.

Resulta interesante que en los datos de campo no se mencionen los *puqyus* como lugares o espacios habitados por otras entidades como el *saxra*, sino que estos mismos, los *puqyus*, son considerados entidades, con ciertos rasgos que los "humanizan", aunque de manera temible, esto es, la capacidad que poseen de "comer" (enfermar y provocar incluso la muerte) a la gente. Pero además estos terribles comensales no sólo se "comen" a las personas sino que prefieren los niños y jóvenes antes que los adultos: "... dicen que el *puqyu* espera a las personas jóvenes y niños que pasen por ese lugar, a las personas mayores dicen que les tiene asco, dicen que los jóvenes y los niños son como dulces para el *puqyu*".

Aunque no se comprenden las razones por las que los niños y jóvenes tienen buen sabor, "como dulces", para los *puqyus*, mientras que los adultos mal sabor, queda claro que la capacidad de "comer" y el gusto por ciertos "sabores" son factores que "humanizan" a los manantiales de agua, lo que les permite establecer una relación con los humanos, por demás peligrosa para estos últimos, especialmente a ciertas horas, como relata la misma doña María de Mamani, quien perdió a su hijo en estas circunstancias:

> Existen muchos manantiales, dicen que no hay que pasar por el *puqyu*, dice que tiene horarios donde a una persona le puede *marar*, muchos dicen que no es bueno pasar por los *puqyus*, más que todo afecta a los niños y casi siempre se muere. Una vez yo pasé por una quebrada donde estaba el *puqyu* con mi hijo y cuando llegué a mi casa él sentía dolor de estómago y murió, no sé si era la enfermedad del *puqyu* u otra cosa.

[8] Según Pablo Cruz, quien ha realizado investigaciones en la zona jalq'a: "La potencia negativa de estos lugares es heterogénea, algunos *puqyu*, que generalmente portan un nombre propio, son considerablemente más peligrosos que otros identificados genéricamente." (Cruz 2012: 230)

También se menciona una tipología de las *maras*: "Había muchas clases de mara: *tiyu mara* (*mara* tío), *juch'uy mara* o *china mara* (*mara* pequeña o mara *hembra*), *jatun mara* u *urqu mara* (*mara* grande o *mara* macho)" (María de Mamani).

Para curarse de las *maras* se describen diferentes procedimientos: "Curaban con *ñajcha chumpi*, se tenía que frotar o chicotear con ese *ñajcha chumpi* y si no se sanaban curaban con el granillo de la chicha (*janchi*), o sino hay que tostar el maíz, luego pasar todo su cuerpo y ese tostado se debe dar a las gallinas" (María de Mamani).

Si la persona con *mara* era hombre debía ponerse ropa de mujer para sanarse, según doña María: "A los hombres les ponían la almilla de la mujer, con eso se curaban, y si era fuerte no podían curarse, más que todo a los niños les ponían la almilla".

Como se puede observar, los datos sobre las *maras* son escasos y generan muchas preguntas sobre la enfermedad, su tipología y curación. Pero este es un tema que merece una investigación a una profundidad mayor que no es el propósito del presente trabajo; lo que interesa aquí es mostrar la importancia de la relación entre los humanos con las entidades de la "naturaleza", "humanizadas" para lograr mantener el equilibrio, ecológico y de la salud de las personas, los mismos que forman parte de un equilibrio mayor: el del cosmos *jalq'a*.

Además de las *maras*, los *puqyus* también puede provocar dolor de muelas: "Una vez tenía dolor de muela, me provocó el *puqyu*, todas las noches lloraba con dolor de muela, hasta quise irme a una montaña porque ya no aguantaba el dolor de muela después mi suegra me llevó a un *aysiri* y él corto ese mal, desde esa vez creo que ese mal existe y después me curé" (María de Mamani Romero).

Según afirma la misma doña María, los *puqyus* también provocan hinchazón en la cara y la cabeza: "Hay *puqyus* por aquí, cuando me vine por primera vez a este lugar me hizo daño el *puqyu*, se hinchó mi cara y mi cabeza y me curó Tata Anselmo".

En los párrafos anteriores, tanto el dolor de muelas como la hinchazón de la cara y la cabeza, es curada por una persona de la comunidad que tiene relación con las entidades del mundo otro, como los *aysiris*.

Finalmente, los *puqyus* pueden provocar la parálisis del cuerpo: "... aquí abajo, cerca de mi casa, había un *puqyu*, dicen que le volvió paralítica a mama Damiana, dice que ella

cuidaba ovejas y pasó por el *puqyu*, se durmió por un momento en el *puqyu* y cuando se levantó ya no pudo caminar dicen" (María de Mamani).

Viento

El viento tiene una imagen antropomorfa femenina, es una mujer linda y crespa que se llama Ventura.[9] Tiene, al igual que el agua de lluvia, estados de ánimo cambiantes que se expresan en su intensidad: cuando el viento es suave quiere decir que está buenita, si al contrario es fuerte quiere decir que está de malas:

> Al viento se le veía como gente siempre, pero decían que era una mujer linda crespa (*churca*) con *axsu* de llama, hasta nombre tenía porque le decían Ventura, mi abuelita siempre me contaba así del viento y también lo mismo escuchaba de otras viejitas, y además, cuando hacía un viento suavito era porque estaba buenita y que nos iría bien en nuestras cosechas y en nuestra vida durante ese año, pero también a veces llegaba [fuerte] y eso era para que sea un año malo. (Angela Aguilar)

Como se puede observar, los estados de ánimo del viento, bueno (viento suave) malo (viento fuerte), inciden en la producción agrícola y la vida de la comunidad. Sin embargo, no queda claro como los *jalq'a* se relacionan con Ventura para mantener el equilibrio ecológico y evitar el infortunio; es decir, ¿entre los *jalq'a* existen prácticas rituales que sirven para esos efectos o, simplemente, se encuentran a merced de los estados de ánimo de esta poderosa entidad?[10]

El viento es "humanizado", además porque, como cualquier persona, duerme y despierta: "Dicen que el viento es igual que una persona, dice que duerme en algunos lugares" (Don Mariano). No sabemos los itinerarios del viento, ni tampoco si lo tiene, o si tiene lugares específicos donde "duerme". Sin embargo, el investigador Pablo Cruz (2006: 39 y 2012: 228 a pie de página) proporciona datos que dan luces sobre este asunto; él sitúa en las *qaqa* (quebradas angostas con paredes de roca) el espacio donde habita el viento diabólico, *saxra wayra*, citando a doña Guillerma M. Sanchez, de Yamparáez, quien dice:

---

[9] No pudimos determinar el origen del nombre 'Ventura', pero es posible que derive justamente de la palabra 'viento'.

[10] Bugallo y Vilca (2011: 3) se refieren a los "fenómenos naturales" como entidades ambiguas que pueden pasar de protectores a *saxras*:

> El andino también está interpelado por otras entidades, cuyos rostros son cambiantes, ambiguos, pueden trasmutarse de protectores a *sajras*, que reclaman ser alimentados, o muestran que tienen una "dignidad" que rebasa infinitamente lo humano, y que a la mirada moderna se perciben como "fenómenos naturales": el viento, los rayos, los remolinos, las inundaciones, los volcanes.

> Una vez había dos niños que caminaban por una quebrada, un *punku*, y vieron en un *wayq'u* un señor durmiendo, desnudo estaba; uno de los niños lo quiso despertar tocándolo con las manos [...] ahí no más apareció el viento y lo atrapó [...] el niño le gritaba a su compañero "amárrame, amárrame" y el viento se lo llevaba, lo ató a un árbol e igual se lo llevaba…

El dato anterior presentado por Cruz, aunque de un contexto quechua distinto al jalq'a, sugiere que los lugares donde "duerme" el viento son las *qaqa* mencionadas. Este viento, denominado *saxra wayra* en el trabajo de Cruz, no presenta correspondencia con el viento denominado Ventura básicamente por dos razones: a) el *saxra wayra* se presenta, al parecer, con una imagen antropomorfa masculina (fíjese en la parte de la cita que dice: "…vieron en un *wayq'u* un señor durmiendo, desnudo estaba") mientras que Ventura se representa bajo una imagen antropomorfa femenina; b) el *saxra wayra*, es una entidad nefasta mientras que Ventura, como ya vimos, puede ser nefasta o benéfica.

Los *jalq'a* se refieren al mal viento (del cual confieso no estar seguro de que se trate de Ventura o de un *saxra wayra*) como un viento fuerte que "hasta puede botar piedras" y enfermar a las personas[11]: "El mal viento provoca enfermedad, parálisis" (Félix Llampa, de Potolo); no se trata de una parálisis que afecta a todo el cuerpo, como la que provoca el *puqyu*, sino sólo de una parálisis facial. La enfermedad provocada por el mal viento también recibe este mismo denominativo, 'mal viento': "Generalmente si a una persona le ha dado el mal viento, tiene mucho ruido en la cabeza, empiezan a aparecer lagañas en los ojos, a veces la boca se hace a un lado" (María de Mamani Romero, de Maragua). Cuando esto ocurre "se curan con molle, ruda, se pasan con esas plantas en la parte afectada" (Segundino Hilario).

Ventura, *saxra wayra*, 'mal viento'…, es importante ahondar mucho más en el tema de los vientos ya que al parecer existen varios tipos; uno de estos vientos corresponde a la forma en que las almas de los muertos se presentan a los vivos: "Al viento podemos ver más en el mes de agosto y en la época de Todos Santos dicen que caminan las almas en forma de viento, más que todo si el viento se dirige hacia el cementerio" (Félix Llampa, de Potolo). Pero además de la época en que se presentan, los vientos que personifican a las almas poseen ciertas características particulares que facilitan su identificación: "... las almas se presentan en forma de vientos pequeños; cuando pasa por nuestro lado dice que tiene un

[11] Para mayor información sobre este tipo de vientos leer a Bussi (2016).

olor a cigarro y a veces a manzanilla" (Crispín Ventura, de Iru Pampa), lo que es corroborado por otro entrevistado que dice: "Yo escuché cuando uno se encuentra con ese viento dicen que tiene olor a cigarro, seguramente el alma pasaba" (Segundino Hilario).

Este último viento, sin embargo, no es un viento como tal sino el alma en forma de viento. Para Todos Santos, el primero de noviembre, a las doce del mediodía, llegan las almas, "…eso se sabe cuando se ve un viento remolino que entra a la casa. El alma llega como viento remolino. Dicen que el viento del alma es de la estatura del muerto" (Pimentel, Pórcel y Quispe 2003: 10). El alma, entonces, se identifica por a) el tamaño del viento que lo personifica, debe ser igual al tamaño del muerto, b) forma del viento: remolino, c) el espacio que transita: entra a la casa y d) el olor del cigarro y/o la manzanilla, elementos estos que se ponen para la mesa de Todos Santos.[12]

Enfrentar la muerte y la enfermedad

Plantas para curar

Para los jalq'a, en primer lugar, el poder curativo de una planta se encuentra en la oración que se le da antes de sacarla de la tierra, la misma que debe realizarse en la época de Cuaresma. Con esto se busca dotar a la planta de un carácter sagrado que permita contrarrestar la enfermedad y la muerte provocadas por las entidades del mundo otro. El carácter sagrado les es atribuido a las plantas a partir de relacionarlos, de alguna manera, con las prácticas cristianas (ej: la oración), los santos y el calendario de fiestas católico (ej: la Cuaresma). Así, los jalq'a dicen que Mama Dolores masticó coca para dar a luz a Dios y para facilitar el parto, por eso desde esa vez, afirman ellos, se usa la coca.

Por otro lado, se considera que las plantas que no deshojan o secan, están preñadas de un carácter sagrado que hace, precisamente, que no deshojen ni sequen, como el *thaqu*, la *k'arka* y, la más importante de todas, el molle.[13] El carácter sagrado de este último se

[12] Para mayor información sobre las almas que llegan para Todos Santos en el área jalq'a, leer Pimentel, Pórcel y Quispe (2003).

[13] En un trabajo de Gabriel Martínez (2001: 141), también en un contexto jalq'a, se observa el carácter sagrado de los árboles de *thaqu* y molle. Martínez menciona que ciertas cruces crecidas en árboles de *thaqu* y molle situadas en ciertos cerros, reciben nombres de santos: Tata Ch'ullkuni, ubicado en la comunidad de Potolo, es una cruz crecida en un *thaqu*; San Sebastián o Telapaques, ubicado en la comunidad de Purunkila, es una cruz crecida en un molle. Este autor, sin embargo, sugiere que los santos mencionados representan, en realidad, al *saxra* o *supay*, una postura que entra en discusión con lo que exponemos en el presente artículo, donde, estos árboles, especialmente el molle, son considerados sagrados más bien por sus vínculos con *janaq pacha*.

vincula a un relato que constituye una reinterpretación jalq'a de la persecución de Jesús por los judíos: Los jalq'a cuentan que Jesús, que estaba siendo perseguido por los *saxras* o los judíos, se escondió en el molle después de encender una fogata con ciertas plantas: *witu* y *qiwiña*; las cenizas de esas plantas dieron la impresión de que la fogata se hubo consumido hace mucho tiempo atrás, por lo cual, los *saxras*, considerando que Jesús ya estaba muy lejos, abandonaron la persecución. Por esta razón, por haber protegido a Jesús, el molle, al igual que el *witu* y la *qiwiña* suponemos, se tornó sagrado.

El molle tiene un uso extendido en las comunidades jalq'a: se usa para la *Pachamama* en agosto, también en los matrimonios; a los muertos se les baña con agua de molle y se les pone una rama en su cabecera para "darles sombra", pero los más importante, que nos atañe aquí, es que por su carácter sagrado el molle se usa para curar enfermedades provocadas por entidades del mundo otro como los *puqyus* y el mal viento.

Pero no sólo se enfrenta la enfermedad sino la misma muerte, buscando prolongar la vida de las personas y, también, de los productos agrícolas mediante el uso de una poderosa planta, la *llawi t'ika*, en ciertos momentos del calendario de fiestas católico. La *llawi t'ika*, cuyo significado parece ser "flor llave", se utiliza, según los jalq'a, para ponerle candado (*llawichina*) a la muerte, para que la gente viva muchos años. La *llawichina* se debe hacer en el cementerio, al parecer para San Pedro, que es cuando se considera que el cielo está abierto. En Corpus Cristi, por otro lado, las puertas de las casas y los productos agrícolas se adornan con *llawi tíka* para que estos últimos duren siempre y no se acaben.[14]

Para Corpus Cristi, San Juan y San Pedro, la *llawi t'ika* se usa también para ver la suerte de los enfermos y de los que se van a casar. Las flores de *llawi t'ika* se sitúan sobre el agua y según la posición que adoptan se sabe si el enfermo que ve su suerte sanará o,

---

[14] Según Bugallo y Vilca (2011: 10), es el *ánimu*, es decir, el principio espiritual y vital de los alimentos, el que hace que se acumulen y duren; ellos refieren además ciertas prácticas rituales en la puna jujeña que apuntan a lograr este cometido:

> Existían en la puna jujeña ciertas prácticas rituales relacionadas con el almacenamiento y la duración de los alimentos, en particular del maíz. Éstas tenían por objeto que el maíz y otros productos que se obtenían en los viajes de intercambio durasen más, alcanzaran, no se acabasen rápido; actualmente algunas familias las realizan para que duren las "mercaderías" (alimentos industriales) que se compran en los centros urbanos. Los modos de almacenar los granos – principalmente el maíz –, las harinas y las mercaderías, indican la necesidad de realizar ciertos rituales y de seguir ciertas prescripciones. La llegada de la tropa cargada con alimento era un festejo acompañado de ciertos rituales, en relación con el modo de ingresar el alimento en la casa, de ubicarlo en su interior, con el fin de que dure lo que se ha traído. (Bugallo y Vilca 2010: 10)

Ejemplos de estas prácticas con mayor detalle y en diferentes contextos se encuentran en Bugallo y Vilca (2010: 10-12).

infelizmente, morirá; de igual forma, se ve si las personas interesadas en casarse se unirán en matrimonio o no.

Las plantas como el molle y la *llawi t'ika*, como ya vimos, ayudan a enfrentar la muerte y la enfermedad a través de su vínculo con Dios, Jesús, los santos y el calendario católico, referentes todos del mundo de arriba o *janaq pacha*.[15]

Aysiris

Los especialistas jalq'a encargados de curar las enfermedades provocadas por las entidades nefastas del mundo otro, es decir, los *saxras*, son los *aysiris*. Estos hablan con las vírgenes, los cerros, hacen que vengan las "cabezas" (espíritus auxiliares de los *aysiris*) y con su ayuda "matan" a los *saxras* restableciendo así la salud del enfermo. Cabe aclarar que las "cabezas" no están de ninguna manera subordinadas al *aysiri*, como se podría suponer a partir del denominativo "espíritus auxiliares" que aquí usamos para identificarlos, y vienen a ser más bien una especie de acompañantes del especialista mencionado.

Los jalq'a distinguen los *aysiris*, propiamente dichos, de otro tipo de especialistas denominados *sanjo*s, más vinculados a los espacios *saxra*, con los que marcan diferencias, en primer lugar, a través de las "cabezas" que les acompañan. Las "cabezas" de los *aysiris*, son cóndores y águilas mientras que las de los *sanjos* son los buhos, la *ch'useka*, *k'arkañas*. Podemos observar que las "cabezas" de ambos nos remiten a espacios distintos: las cimas de las montañas, para los *aysiris*; las sanjas y cuevas, para los *sanjos*. Aquí podemos intuir una posible organización del espacio y de las especies de animales en relación a los diferentes especialistas vinculados al mundo otro, un tema por demás complejo que preferimos dejar pendiente para otra investigación.

Las "cabezas" según los jalq'a, hacen notar su presencia, en un ambiente oscuro, mediante el mal olor que desprenden, al mismo tiempo que anuncian su llegada identificándose: "Soy águila, soy cóndor".[16] Pero aún más, pueden identificarse de una manera más individual, más personalizada, como refiere uno de los entrevistados:

---

[15] Pablo Cruz, enfocándose en el tema de la sacralización del espacio, plantea una idea similar refiriéndose a la tensión entre dos energías: *saxra* y Gloria: "…la insaciable voracidad de la energía *saqra* sólo es controlada por la acción restrictora y ordenadora ejercida por otra gran fuerza animante: Gloria. Esta, por su parte, se identifica con el *janaq pacha*, el mundo celestial, y es encarnada tanto por el Dios cristiano, el sol, los astros y la mayoría de los santos benefactores" (Cruz 2012: 231).

[16] Una descripción detallada de este tipo de sesión en los Andes se encuentra en Platt (1997).

> ... había una “cabeza” de Cochabamba, llegaba diciendo “tengo ponchito de algodón, *chullunka* monterita (sombrero de hielo)”; su nombre era Marianito, tenía voz de joven y curaba cuando mataba a los *saxras*.

Las “cabezas”, como se puede ver, también son “humanizadas”, como los otros seres descritos en este trabajo, a partir de varios rasgos: hablan, incluso con un rasgo que los identifica generacionalmente, como por ejemplo, voz de joven; en algún caso pueden tener nombres personales como el de Marianito; vestirse como una persona, por ejemplo con poncho y sombrero, como ya vimos. Sostengo que esta “humanización” se encuentra al centro de una comunicación de los humanos con otras entidades, con el objeto de mantener el equilibrio, ecológico y de la salud de las personas. En el caso de las “cabezas”, estas restablecen la salud de las personas enfermas “matando” a los *saxras*.

Para terminar

Como ya vimos, la relación entre humanos y no-humanos, en las concepciones jalq’a, es diferente dependiendo si los no-humanos son ciertos astros, ciertos elementos de la “naturaleza”, u otras entidades. Sin embargo, estas relaciones llevan algo en común: la “humanización” de lo no-humano, que se presenta como un cambio de perspectiva[17] que sitúa las concepciones jalq’a del mundo dentro del multinaturalismo[18] descrito por Viveiros de Castro para el mundo amazónico.[19]

Sostenemos que la “humanización” de lo no-humano, entre los jalq’a, sitúa en un mismo plano comunicativo ambos términos de la relación: humano – no-humano; es decir,

[17] Pablo Cruz, hizo notar ya hace un tiempo el cambio de perspectiva entre los jalq’a:

> Todas las cosas tienen un *ajayu.* El agua siempre es hombre y mujer, los cerros son hombre y mujer, las plantas son hombre y mujer siempre”. Puede sorprender incluso que ciertos espacios sacralizados que poseen un mismo nombre genérico cuenten con una identidad sexual diferente. Por ejemplo Santa Ana de Irupampa es mujer, mientras que su par, Santa Ana de Maragua, es hombre. Es importante señalar que cuando estas entidades no-humanas, que poseen una interioridad (*ajayu*) y una fisicalidad propia, se manifiestan ante los hombres, lo hacen generalmente bajo forma humana, situación que pone en evidencia una cierta operación de cambio de perspectiva. (Cruz 2012: 235)

[18] Argumentaciones bastante sólidas a favor de un multinaturalismo andino se encuentran en Cavalcanti-Schiel (2007), “Las muchas naturalezas en los Andes”.

[19] La oposición “Naturaleza”/ “Cultura”, lleva a Viveiros de Castro a plantear el uso del concepto de “multinaturalismo”, presente en el pensamiento indígena; él sugiere:

> … el empleo de la expresión “multinaturalismo” para designar uno de los trazos constantes del pensamiento amerindio con relación a las cosmologías “multiculturalistas” modernas: mientras estas últimas se apoyan sobre la mutua implicación entre la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas –estando la primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y de la substancia, la segunda estando engendrada por la particularidad subjetiva de los espíritus y los significados-, la concepción amerindia supondría, al contrario, una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos. La “cultura” o el sujeto representarían la forma de lo universal, la “naturaleza” o el objeto, la forma de los particular. (Viveiros de Castro 2002: 176-177)

la relación con los no-humanos, no sólo involucra la comunicación entre ellos, a través de rituales y otras prácticas, sino una relación entre seres que comparten una misma esencia y donde los cambios que se suscitan en unos provocan desequilibrio en los otros, el mismo se manifiesta como enfermedad, muerte, cambios climáticos que afectan a la producción agrícola, entre otras cosas. Cuando tales cosas se suscitan, se recurre a un especialista de la comunidad relacionada al mundo otro, generalmente al *aysiri*, para restablecer el equilibrio perdido.

Finalmente, concebimos el mundo jalq'a, como uno donde todos los seres o entidades del cosmos se encuentran conectados por una especie de flujos invisibles de sus esencias, que hacen posible la afección mutua de unos y otros, en un movimiento, diríamos constante, del desequilibrio al equilibrio, y también viceversa.

Bibliografía

Bugallo, Lucila y Mario Vilca. 2011. "Cuidando el ánimu: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de jujuy, argentina)". En, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], Debates, Consultado el 01 abril 2012. URL : http://nuevomundo.revues.org/61781.

Bussi, Mariano. 2016. "Estar aireado. Flujos aéreos, cuerpos y vuelcos en Los Castillos, Catamarca". En, *Estudios sociales del noa*, n° 16, pp. 87-105.

Cavalcanti-Schiel, Ricardo. 2007. "Las muchas naturalezas en los Andes". En, *perifèria*, n° 7, pp. 1-11.

Cereceda, Verónica, Dávalos, Jhonny, Mejía, Jaime. 1998. *Una diferencia, un sentido: Los diseños de los textiles Tarabuco y jalq'a.* Sucre: ASUR, 45 p.

Cruz, Pablo. 2012. "El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). En, *INDIANA*, n° 29, pp. 221-251.

- 2006. "Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia". En, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, vol. 11, n° 2. Santiago de Chile, pp. 35-50.

García Escudero, María del Carmen. 2010. *Cosmovisión Inca: Nuevos enfoques y viejos problemas*, Tomo I. Tesis Doctoral Sociología y Comunicación. Salamanca:Universidad de Salamanca, 577 p.

Martínez, Gabriel. 2011. "Saxra (Diablo) / Pachamama; Música, tejido, calendario e identidad entre los jalq'a". En, *Estudios Atacameños*, n° 21. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte, pp. 133-151.

Pimentel, Nelson, Pórcel, Santiago y Román Quispe. 2003. *Todos Santos en el área jalq'a.* Sucre: Fundación ASUR, 50 p.

Platt, Tristan. 1997. "El sonido de la luz. Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua". En, *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 29, n° 1, enero/junio, pp. 35-61.

Santos Granero, Fernando. 2005. "San Cristóbal en la Amazonía: Colonialismo, violencia y hechicería infantil entre los arahuacos de la selva central del Perú". En, *Anthropologica*, año XXIII, n° 23, pp. 43-80.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. "Los pronombres cosmológicos y el perspectivismo amerindio". En, Eric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Santiago de Cali; Medellín: "Sé cauto"; Euphorion, pp. 176-196.